

CRISTIANISMO E IMPÉRIO

CONCEITOS E HISTORIOGRAFIA



MARIA MADALENA OUDINOT LARCHER
PAULO TEODORO DE MATOS
COORDENAÇÃO

FICHA TÉCNICA

Título

Cristianismo e Império. Conceitos e historiografia

Coordenação científica

Maria Madalena Oudinot Larcher e Paulo Teodoro de Matos

Colecção

CHAM eBooks // Debates 1

Director científico da colecção

João Luís Lisboa

Edição

CHAM – Centro de História d'Aquém e d'Além Mar
Faculdade de Ciências Sociais e Humanas / Universidade
NOVA de Lisboa
Universidade dos Açores

Av. de Berna, 26

1069-061 Lisboa - Portugal

www.cham.fcsh.unl.pt | cham@fcsh.unl.pt

Director

João Paulo Oliveira e Costa

Sub-Director (Pelouro Editorial)

Luís Manuel A. V. Bernardo

Coordenadora Editorial

Cátia Teles e Marques

Imagem da capa

Pormenor de «Baptismo de Cristo», prato de porcelana,
China, Dinastia Qing, início do Reinado de Qianlong, c. 1735

ISBN: 978-989-8492-46-3

Projecto gráfico e paginação

José Domingues | UNDO

Data de publicação

Novembro de 2016

Apoio

FCT

Fundação para a Ciência e a Tecnologia

Ministério da Ciência, Tecnologia e Inovação

Publicação subsidiada ao abrigo do projecto estratégico do CHAM, FCSh, Universidade NOVA de Lisboa, Universidade dos Açores, financiado pela Fundação para a Ciência e a Tecnologia – UID/HIS/04666/2013.

A Comissão Organizadora do colóquio que deu lugar a esta publicação gostaria de agradecer o apoio concedido por altura da realização do evento a:

- Centro de Estudos de Arte e Arqueologia;
- Convento de Cristo;
- Grupo dos Amigos do Convento de Cristo;
- Hotel dos Templários.

COPYRIGHT:

Esta é uma obra em acesso aberto, distribuída sob a Licença Internacional Creative Commons Atribuição-Não Comercial 4.0 (CC BY-NC 4.0).



ÍNDICE

3 PREFÁCIO

Maria Madalena Oudinot Larcher, Paulo Teodoro de Matos

9 ENTRE UNIFORMISATION ROMAINE ET SURGISSEMENTS NOVATEURS. QUINZE SIÈCLES DE TENSION DANS L'EXPANSION DU CHRISTIANISME

Jean Pirotte

45 LE *PADROADO* PORTUGAIS D'ORIENT SOUS LE RÈGNE DE D. MANUEL I^{ER} (1495-1521)

Roland Jacques

68 A ORDEM DE CRISTO E O PADROADO NA VISÃO DE UM CARDEAL REI

Maria Madalena Oudinot Larcher

162 O DISCURSO PASTORAL NA DIOCESE DE ANGRA

Susana Goulart Costa

185 MISSIONS CATHOLIQUES ET *PADROADO* : POUR DE NOUVELLES APPROCHES

Claude Prudhomme

212 A FORMAÇÃO DE UM CLERO NATIVO NO PADROADO PORTUGUÊS (SÉCULOS XV-XVIII). DINÂMICAS DE UMA HISTÓRIA INTERCULTURAL?

Teresa Lacerda

244 CONVERSION IN COLONIAL TIMES: THE FESTIVAL OF *CORPUS CHRISTI* IN PERU AND BRAZIL. THE IMPORTANCE OF THEOLOGY IN THE HISTORY OF THE MISSIONS

Anne McGinness

264 SACRED REPRESENTATIONS OF INDIAN CATHOLIC COMMUNITIES: A COMPARATIVE ANALYSIS

Rowena Robinson

282 *PUNCTOS CONTRA PUNCTUM*. «CLEROS NATIVOS», TENSÃO E HARMONIA NO IMPÉRIO

Ângela Barreto Xavier

306 A CONGREGAÇÃO DOS CATEQUISTAS: ESTRATÉGIAS DE APOSTOLADO EM TEMPOS DIFÍCEIS DE MISSÃO, NO TUN KIM E NA COCHINCHINA

Isabel Augusta Tavares Mourão

A FORMAÇÃO DE UM CLERO NÁTIVO NO PADROADO PORTUGUÊS (SÉCULOS XV-XVIII). DINÂMICAS DE UMA HISTÓRIA INTERCULTURAL?

TERESA LACERDA*

A palavra interculturalidade é uma expressão contemporânea, cujo uso se intensificou nos anos 70 do século passado, em França, no contexto das Ciências da Educação¹, face a uma sociedade cada vez mais multicultural, fruto da globalização². Se dissecarmos este conceito é possível perceber que acarreta uma carga positiva,

* CHAM, FCSH, Universidade NOVA de Lisboa, Universidade dos Açores, Portugal. E-mail: teresaplacerda@gmail.com.

¹ Não obstante, o termo *intercultural* surgiu, pela primeira vez, nos anos 30 do século XX, no seio da antropologia-cultural norte-americana. Cf. Barreto, Luís Filipe. “A Aculturação Portuguesa na Expansão e o Luso-Tropicalismo”. In *Portugal: Percursos de Interculturalidade*, edited by Mário Ferreira Lopes e Artur Teodoro de Matos. Lisboa: ACIDI, 481.

² Sobre o conceito de interculturalidade vejam-se as seguintes obras: Carlo, Madalena de. 1998. *L'Interculturel*. Paris: Cle Internacional; Perroti, António. 2003. *Apologia do Intercultural*. Lisboa: Entreculturas.



estando associado a ideias como a educação democrática, a integração social, a igualdade e o transnacionalismo.

Para lá dos seus valores cívicos, a interculturalidade também pode ser compreendida como uma estratégia política para obtenção da coesão social, que procura entendimento entre grupos sociais, étnicos e culturais muito díspares³. Os seus objectivos centram-se numa hibridação cultural que nasça de forma harmoniosa e consciente, tentando fugir a processos conflituosos e violentos. Não parece, contudo, que as políticas de interculturalidade promovam um diálogo igualitário entre culturas, no fundo existe um convite implícito para que as «culturas minoritárias» colaborem numa sociedade necessariamente defendida por uma «cultura dominante».

O combate para a homogeneização não se faz apenas entre uma cultura que podemos denominar de «nacional» (apesar de todas as limitações e permissões cronológicas do termo) e as «culturas alienígenas». “Todas as culturas são multiculturais”⁴ e, mesmo nas «dominantes», existem forças que procuram o particular e o diferente. Assim, as culturas estão irremediavelmente condenadas à sua natureza dúplice de se quererem homogeneizar e heterogeneizar simultaneamente.

Apesar de se tratar de um conceito contemporâneo é possível aplicar a ideia de interculturalidade a outros tempos históricos, nomeadamente ao período da expansão portuguesa. O uso deste anacronismo permite, entre outros ganhos, compreender as sinergias culturais, assim como esclarecer os paradigmas do conceito. As práticas e as políticas interculturais têm uma história que está para além do tempo da sua conceptualização, ao identificá-las compreendemos as suas dinâmicas e estratégias.

³ Sobre o tema das políticas de coesão e inclusão social veja-se: Oliveira, Ana, e Galego, Carla. 2005. *A Mediação Sociocultural: um Puzzle em Construção*. Lisboa: ACIME.

⁴ Cf. Kuper, Adam. 1999. *Culture. The Anthropologist's Account*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 125.

O Cristianismo, na sua expressão evangelizadora, foi um dos mais eficazes e complexos meios de criação de fenómenos interculturais⁵, quer através de práticas conscientes de hibridação cultural, quer usando métodos menos flexíveis, assentes numa *praxis* e em valores reconhecidamente ocidentais. O Catolicismo é um bom exemplo do atrito entre diferenciação e homogeneização nas culturas, atrás referido, o que complexifica a análise, uma vez que, mesmo sincronicamente, os agentes e as culturas são uma combinação de opostos. Assim, o Catolicismo que no século XV se fez ao mar para evangelizar o mundo, era fruto de um processo milenar, construído à força de muitos sincretismos e de muitas ortodoxias⁶. Estas duas qualidades que o tinham formado acompanharam-no nas novas demandas, alternando-se no tempo e no espaço.

O presente trabalho pretende compreender como é que a Igreja Católica, assim como a Coroa portuguesa, detentora do Padroado⁷, lidaram com a interculturalidade. Será que os efeitos desta já lhes eram atraentes como estratégia evangelizadora? Para cumprir este fim, a análise centrar-se-á no debate em torno do clero nativo.

A aceitação ou a rejeição de um corpo sacerdotal formado nas regiões a evangelizar é um dos elementos que melhor ilustram o diálogo que a Igreja manteve com o «outro». No contexto do espírito tridentino, a formação e qualidade do clero era especialmente importante. Não existem dúvidas quanto à preferência pelos sacerdotes europeus que, não obstante todas as suas possíveis falhas, estavam mais próximos do pensamento teológico e da liturgia defendidos pela hierarquia da Igreja. Os sacerdotes nascidos no «além-mar», quer os que não tinham qualquer ligação ao «Velho Mundo», quer os filhos de pais portugueses, estavam sujeitos às influências culturais e religiosas autóctones. Na mente dos decisores religiosos europeus

⁵ Cf. Pirote, Jean. “Anuncio Cristiano y Globalización. Reflexiones de um Historiador”, in *Spitiyus. Revista Misionologia. Edición Hispanoamericanan* 43/1 (166): 77-88.

⁶ Sobre o tema veja-se o estudo de Kung, Hans. 2002. *O Cristianismo: Essência e História*. Lisboa: Círculo de Leitores.

⁷ Sobre o Padroado português veja-se o artigo de Gonçalves, Nuno da Silva. 2001. “Padroado”. In *Dicionário de História Religiosa de Portugal*, J-P, 364-368. Lisboa: Círculo de Leitores.

havia clara consciência que a aceitação destes elementos nas fileiras sacerdotais implicava uma hibridação do próprio Cristianismo. A veracidade desta afirmação comprova-se no tempo longo que durou o debate em torno do clero nativo. Através destes sacerdotes a mensagem cristã era transmitida em línguas que fugiam ao total controlo da Igreja. Por outro lado, por mais doutrinados que fossem, estes missionários estavam sempre subordinados a um extracto cultural não europeu, o que tinha implicações directas na interpretação da mensagem e nos rituais.

Não obstante, a Igreja começou por mostrar alguma abertura à ideia de um clero local. O caso da sagração de D. Henrique, filho de D. Afonso I, rei do Congo, como o primeiro bispo negro da História, em 1518⁸, foi um sinal de bom augúrio. No entanto, esta decisão não deixou de provocar desconforto no seio da Igreja que não converteu o Congo numa diocese autónoma⁹, assim como não repetiu o exemplo nos séculos que se seguiram¹⁰.

Apesar do caso isolado do título de D. Henrique¹¹, outros jovens congoleses tiveram a oportunidade de ir estudar para Lisboa, para o Mosteiro de Santo Elói. Em 1494, o médico alemão Jerónimo Münzer dava conta da existência de muitos meninos negros que estavam a ser educados em La-

⁸ D. Henrique foi feito bispo pela bula *Vidimus quae super Henrici*, dada pelo papa Leão X, a 3 de Maio de 1518.

⁹ Cf. Costa, João Paulo Oliveira e. 2000. “Pastoral e Evangelização”. In *História Religiosa de Portugal*, coord. João Francisco Marques e António Camões Gouveia e dir. Carlos Moreira Azevedo, 271. 2 vols. Lisboa: Círculo de Leitores.

¹⁰ Sobre as relações estabelecidas entre Portugal e o reino do Congo vejam-se: Gonçalves, António Custódio. 2005. *A História Revisitada do Kongo e de Angola*. Lisboa: Presença; Balandier, George. 1969. *Daily Life in the Kingdom of Kongo from the 16th to the 18th century*. Nova Iorque: Pantheon; Cuvelier, J., e Jadin, L. 1954. *L'Ancien Congo d'après les archives romaines, 1518-1640*. Bruxelas; Randles, W. G. L. 1968. *L'Ancient Royaume du Congo: des origines à la fin du XIXe siècle*. Paris: Mouton.

¹¹ Francisco de Santa Maria na sua obra *O Ceo aberto na terra. Historia das Sagradas Congregações dos Conegos Seculares de São Jorge em Alga de Venesa e de São Jorge Evangelista em Portugal*, (Lisboa, na Off. de Manoel Lopes Ferreyra, 1697, tomo I, caps. 18-20), insinuou que alguns sobrinhos e primos do rei do Congo, D. Afonso I, também receberam a dignidade episcopal. No entanto, António Brásio esclareceu este engano. Cf. Brásio, António. 1973. *História e Missiologia. Inéditos e Esparsos*. Luanda: Instituto de Investigação Científica de Angola, 257-328.

tim e Teologia, com o propósito de regressarem à costa ocidental africana para servirem como missionários, intérpretes e emissários do rei de Portugal¹². Mais tarde, João de Barros referiu que os chefes paravás do Malabar tinham tido o mesmo destino, estudando no mesmo mosteiro na companhia de «etíopes do Congo»¹³.

Nesta primeira fase, os sacerdotes nativos eram enviados para a Europa, onde eram preparados para funcionarem como mediadores culturais¹⁴, o que os tornava capazes em duas culturas, e assim, melhor apetrechados para propagar a mensagem de Cristo. A Coroa espanhola também adoptou esta política¹⁵, mas procurou instruir os candidatos localmente. Em 1536, no México, foi fundado o Colégio de Santa Cruz de Tlateloco¹⁶ com o propósito de educar a «elite nativa». Já em 1525, Rodrigo de Albornoz tinha escrito que as autoridades coloniais tinham todo o interesse na formação de clero autóctone “porque o que entre eles conseguir será de maior proveito no atrair outros à Fé, do que seriam cinquenta cristãos (europeus).”¹⁷. Este propósito nunca foi cumprido, pois o Colégio não chegou a formar eclesiásticos e, na década de setenta do século XVI, convertera-se em simples escola primária para índios¹⁸.

A Igreja na Europa reflectiu frequentemente sobre as vantagens e desvantagens na formação de um clero nativo para servir de suporte à missionação de regiões difíceis. Esta ambiguidade ficou bem marcada nas

¹² Vasconcelos, Basílio. 1931. *Itinerário do Dr. Jerónimo Münzer*. Coimbra: Imp. da Universidade, 51, 61-62.

¹³ Cf. Boxer, Charles Ralph. 1978. *A Igreja e a Expansão Ibérica (1440-1770)*. Lisboa: Edições 70, 16.

¹⁴ Sobre estas figuras veja-se a seguinte obra: Loureiro, Rui Manuel, and Gruzinski, Serge. 1999. *Passar as Fronteiras*. In *II Colóquio Internacional sobre Mediadores Culturais – Séculos XV a XVIII*. Lagos: Centro de Estudos Gil Eanes.

¹⁵ Mais tarde, já no século XVII, ingleses e holandeses vão adoptar o método de aculturação de nativos como forma de criação de intermediários. Sobre o assunto veja-se: Meuwese, Marcus P. 2008. *‘For the Peace and Well-Being of the Country’: Intercultural Mediators and Dutch-Indian Relations Innew Netherland and Dutch Brazil, 1600-1664*. PhD diss., Universidade de Notre Dame.

¹⁶ Sobre os objectivos e história deste colégio veja-se de Steck, Francis Borgia. 1944. *El primer colegio de América: Santa Cruz de Tlatelolco*. México: Centro de Estudios Franciscanos.

¹⁷ Cf. Boxer 1978, 28.

¹⁸ Cf. Costa 2000.

diferenças de política evangélica nas duas costas africanas. Se no lado ocidental era possível encontrar clero autóctone, ainda que muito criticado e desempenhando funções subalternas, pelo contrário, durante mais de três séculos, nunca foi ordenado um sacerdote nativo na costa oriental africana. Alguns bantos desta região foram para Goa estudar em colégios, mas não regressaram às suas terras natais¹⁹. Em 1640, Fr. António Ardizzone Spínola²⁰, que vivera em Goa, cruzou-se com o frade dominicano Miguel da Apresentação, sobrinho e herdeiro do imperador cristianizado do Monomotapa, sobre o qual escreveu: “embora seja um sacerdote modelo, que leva uma vida exemplar e diz missa diariamente, nem mesmo o hábito lhe confere a mínima consideração, só porque as suas feições são negras.”²¹ Não obstante as dificuldades descritas por Spínola, Miguel da Apresentação nunca regressou à sua terra natal.

Entre os séculos XVII e XVIII foram vários os parentes do Imperador do Monomotapa, assim como outros fidalgos e plebeus, educados no convento dos Dominicanos, em Goa. A explicação do não regresso à terra natal centrava-se na ideia que estes neófitos não teriam “força moral” para manter viva a sua conversão e muito menos levarem a bom porto a evangelização dos seus conterrâneos²².

Por outro lado, a proximidade a um dos centros activos do poder Imperial (Goa) dificultou a vida às pretensões clericais dos cristãos nativos daquela costa do Índico. De facto, no século XVII, as autoridades eclesiásticas optaram pelo envio de sacerdotes indianos. A qualidade desse clero era classificada, na época, como muito deficiente, havendo queixas que para lá eram enviados “os incorrigíveis, os inúteis, os que pouco ou nada valiam intelectualmente, aqueles de quem os superiores se desejavam ver

¹⁹ Cf. Boxer 1978, 28.

²⁰ Sobre António Ardizzone Spínola veja-se o artigo de Winius, George. 1995. “Padre António Ardizzone Spínola: a Genoese Priest at the Twilight of the Estado da Índia Oriental”, in *Mare Liberum* (9): 521-526.

²¹ Cf. Boxer 1978, 24.

²² Cf. Farinha, António Lourenço. 1942. *A Expansão da Fé na África e no Brasil. Subsídios para a História Colonial*. Vol. 1. Lisboa: Agência Geral da Colónias, 327.

livres”²³. Todavia, estes sacerdotes acabaram por cumprir as funções de suporte desempenhadas normalmente pelos clérigos recrutados localmente. Apesar de todas as limitações, um clero formado em Goa apresentava-se como uma melhor opção, uma vez que estava submetido a uma aculturação mais intensa, impossível no contexto do fraco domínio português na costa oriental africana.

Os projectos de construção de um colégio naquelas paragens também foram um pouco mais tardios do que na maior parte dos territórios sob o domínio do Padroado. A primeira ordem régia data de 30 de Março de 1684, tendo sido reiterada em 1686, 1688 e 1691 e nunca cumprida²⁴. Em 1693, o Administrador Eclesiástico Frei António da Conceição escreveu um relatório onde advertia para a necessidade de se erigir um seminário “em Sena para nele se educarem, não tanto os filhos dos portugueses e índios, como os filhos dos régulos dos Rios e dos seus Grandes”²⁵. O projecto não foi autorizado pelo Rei.

Na África ocidental, devido às dificuldades da presença portuguesa, os missionários foram forçados a colaborar com os recém-convertidos. Aos atributos normalmente nomeados em defesa do clero nativo juntava-se a resistência física capaz de fazer frente às doenças.

Ao contrário de grande parte do Império, “em meados do século XVII, a composição mestiça e negra, como traço dominante do clero cabo-verdiano, já se encontrava definitivamente estabelecida”²⁶. O padre António Vieira deu testemunho desta realidade, tendo escrito: “há aqui clérigos e cónegos tão negros como azeviche, mas tão educados, tão autorizados, tão

²³ Cf. Farinha 1942, vol. 1, 310.

²⁴ Cf. Boschi, Caio. 1998a. “A Religiosidade Laica”. In *História da Expansão Portuguesa*, coord. Francisco Bethencourt e Kirti Chaudhuri, 442. Vol. 2. Lisboa. Círculo de Leitores.

²⁵ Cf. Farinha 1942, vol. 1, 331.

²⁶ Santos, Maria Emília Madeira, and Soares, Maria João. 2001. “Igreja, Missionação e Sociedade”. In *História Geral de Cabo Verde*, 481. 3 vols. Vol. 2. Lisboa, Praia: IICT, INICCV.

doutos, tão grandes músicos, tão discretos e morigerados que podem fazer inveja aos das nossas catedrais”²⁷:

No entanto, as opiniões não eram unânimes sobre a qualidade do clero autóctone. Em 1627, o padre Sebastião Gomes escrevia um parecer contra a fundação de uma residência no arquipélago alegando, entre outras razões, a má influência do clima daquelas partes sobre o carácter dos seus habitantes²⁸. Na mesma exposição o padre confessava que “depois de nós estarmos nele [em Cabo Verde] sabemos que alguns foram nomeados para aqui e não vieram, nem será fácil acharem os superiores quem queira beber deste cálice de amargura”²⁹. Deste modo, o padre expressava a dificuldade de recrutamento de clero europeu, o que recorrentemente justificou a sagração de sacerdotes locais.

As cartas dos padres Sebastião Gomes (1627) e António Vieira (1652), apesar de distarem 25 anos, transmitem impressões muito contraditórias quanto ao futuro da evangelização de Cabo Verde. O primeiro caracterizava os “naturais” como “de áspero engenho e dura capacidade, e assim sempre mal inclinados o que (segundo parece) procede do mau clima ou influência dos astros”³⁰. Por sua vez, Vieira admitia ter vontade de trocar a missão do Maranhão, para onde se dirigia, pelo trabalho evangélico em Cabo Verde,

porque está muito mais perto de Portugal, muito mais junta, muito mais disposta, e de gente, sem nenhuma comparação, muito mais capaz, e ainda muito mais numerosa, em que nestas

²⁷ Azevedo, J. Lúcio de, ed. 1925. *Cartas do Padre António Vieira*. Vol. 1. Coimbra: Imprensa da Universidade, 295.

²⁸ Cf. Exposição do padre Sebastião Gomes contra a fundação de uma residência em Cabo Verde. (30/5/1627, Cabo Verde), publicada em Brásio, António, ed. 1952. *Monumenta Missionária Africana*. 15 vols. Vol. 5. Lisboa: Agência Geral do Ultramar, 183-184

²⁹ Brásio ed. 1952, vol. 5, 183.

³⁰ Brásio ed. 1952, vol. 5, 184.

ilhas não tem necessidade de se lhes aprender a língua; porque todos a seu modo falam a Portuguesa³¹.

Em São Tomé e Príncipe a formação de um clero nativo³² impôs-se do mesmo modo que em Cabo Verde. Em 1571 fundou-se um Seminário para os «naturais da terra». Nos anos que se seguiram, os bispos levantaram dúvidas aos seus superiores sobre a eficácia do clero ali formado. Apesar das hesitações, em 1597, o Seminário voltou a ser reaberto e, apesar da existência de preconceitos para com os mestiços, eram estes que asseguravam a maioria dos cargos sacerdotais. No fim do século XVII registaram-se os primeiros incidentes entre cónegos negros e mestiços, com os poucos sacerdotes brancos a alinharem com os primeiros. Em 1671, o cónego negro Jorge Dias Pires foi impedido pelos seus colegas mulatos de entrar no exercício do cargo³³.

No princípio do século XVIII, os cónegos mulatos requereram ao rei a interdição de sacerdotes negros aos cargos da sé, argumentando que estes “semeavam cizânia”. Mais uma vez, em socorro dos seus companheiros de cor, os padres brancos apresentaram uma contra-representação afirmando que «os pretos eram iguais na dignidade sacerdotal aos pardos» e por isso entendiam que Sua Majestade devia premiar «sem distinção de cores aos bem procedidos»³⁴. O conflito aqui descrito, mais do que representar

³¹ Carta do padre António Vieira ao padre André Fernandes (25/12/1652, Cabo Verde), publicada em Brásio ed. 1952, vol. 6, 26.

³² À semelhança das ilhas de Cabo Verde, quando se fala em clero nativo em São Tomé e Príncipe refere-se sobretudo sacerdotes mestiços, o que se explica devido à natureza da colonização destes dois arquipélagos atlânticos, muito assente na mestiçagem entre europeus e africanos. Sobre este tema vejam-se as seguintes obras: Caldeira, Arlindo Manuel. *Mulheres, Sexualidade e Casamento em São Tomé e Príncipe (séculos XV-XVIII)*. Lisboa: Edições Cosmos; Matos, Artur Teodoro, coord. 2005. *A Colonização Atlântica*. In *Nova História da Expansão Portuguesa* edited by Joel Serrão e A. H. de Oliveira Marques. Vol. 3. Lisboa: Estampa. Serafim, Cristina Maria Seuanes. 2000. *As Ilhas de São Tomé no século XVII*. Lisboa: Centro de História de Além-Mar.

³³ Cf. Farinha 1942, 143. O conflito só foi resolvido com uma ordem régia para que, “por meios brandos ou violentos”, se repusesse a normalidade.

³⁴ Farinha 1942, vol. 1, 143-144.

o preconceito racial dos mulatos em relação aos negros, deve ser entendido como a discórdia natural entre um grupo que se tornou dominante no contexto da sociedade de São Tomé e Príncipe (os mulatos) e outros dois minoritários, os negros e os brancos.

Em Angola, a criação de um colégio, com o intuito de formar clero autóctone, foi um pouco mais tardia. Em 1618, os jesuítas fundavam o primeiro colégio do território com este fim. Segundo Cardonega, no século XVII, ordenaram-se em Angola muitos clérigos naturais da terra e nomearam-se muitas dignidades e cónegos nativos. No entanto, à semelhança dos casos já referidos de Cabo Verde e São Tomé e Príncipe, ainda que existentes, os sacerdotes locais foram sempre alvo de fortes críticas. Em 1692, o rei dava conta ao governador das notícias que tinha das deficiências na evangelização do território apontando, entre outros motivos, as muitas falhas dos capelães, a maioria “pardos e naturais deste Reino”. Para lá de não cumprirem com os seus deveres religiosos, eram muito “viciosos”, apontando-se como seu principal defeito a participação no comércio de escravos³⁵.

Uma informação do governador de Angola Fernão de Sousa ao Rei, datada de 29 de Julho de 1632, demonstra como uma má opinião sobre a qualidade do clero nativo, não correspondia necessariamente a um posicionamento contra a sua criação. Fernão de Sousa escreveu:

por haver tanta falta deles [ministros idóneos] naquele bispado, ordenou o bispo dar ordens sacras a mestiços, a quem chamam filhos da terra, que são mulatos e alguns negros de pouca suficiência e idade, [em quem] não se pode fazer a confiança que convém, por serem inclinados a suas superstições.

No entanto, na mesma informação, o governador defendia que a chave de sucesso para a evangelização do território passava pela criação de um seminário em Luanda, onde os filhos dos sobas poderiam ser criados

³⁵ Cf. Carta régia ao Governador de Angola (10/3/1692), publicada em Cf. Farinha 1942, vol. 14, 241.

e aprender com os outros meninos, “para depois irem pela terra dentro pregar e doutrinar a seus naturais e parentes, aos quais darão mais crédito que aos portugueses, fazendo-o na sua própria língua”³⁶. As palavras de Fernão de Sousa ecoavam muitas outras, que viam no clero local uma forma eficaz de criação de agentes evangelizadores munidos da capacidade de intermediação cultural, qualidade essa que um sacerdote europeu custosamente adquiriria.

A criação de um corpo de sacerdotes nativos também proporcionou um novo leque de agentes ao serviço do poder imperial português. Em 1632, o governador de Angola Luís Mendes de Vasconcelos enviou ao Congo o padre Dionísio de Faria Barreto, “filho da terra, que sabia bem a língua”, numa missão diplomática junto do soba³⁷.

Em 1637, o bispo D. Frei Francisco de Soveral ordenou alguns clérigos nativos nascidos em Angola e no Congo. Entre a leva de novos eclesiásticos contava-se Manuel Reboredo, mestiço, que mais tarde foi aceite pelos Capuchinhos, tornando-se no único africano admitido por aquela Ordem. Também os seus familiares, Miguel de Castro e Simão Medeiros, foram “nomeados cónegos e depois vigários gerais do bispado. Eram todos do Congo e aparentados com o rei muzicongo, D. Garcia II”³⁸.

No fim do século XVIII, durante o bispado de D. Alexandre da Sagrada Família (1784-1787), “dez cónegos eram naturais de Luanda, quatro europeus e um brasileiro; e, no bispado de D. Luís de Brito Homem (1791-1803), num total de vinte e dois sacerdotes, a maioria eram africanos, naturais de Luanda”³⁹. Segundo António Custódio Gonçalves foi notável o trabalho do clero local em Angola, ocupando cargos de destaque como os de deões do Cabido, vigários-gerais e vigários-capitulares⁴⁰. Este sucesso explica-se pela

³⁶ Informação de Fernão de Sousa ao Rei (19/7/1632), publicada em Farinha 1942, vol. 8, 176.

³⁷ Cf. Relação de Fernão de Sousa ao Rei (2/3/1632), publicada em Farinha 1942, vol. 8, 156-157.

³⁸ Catão, Francisco Xavier Gomes. 1973. “O Clero de Goa nas províncias de Angola e S. Tomé: Palavras Inéditas”. *Stvdia*, 36: 211. Lisboa: Centro de Estudos Históricos Ultramarinos.

³⁹ Gonçalves, António Custódio. 2000. “Angola. I. Até Meados do século XVIII”. In *Dicionário de História Religiosa de Portugal*, A-C, 52-53. Lisboa: Círculo de Leitores.

⁴⁰ Cf. Gonçalves 2000, 55.

extrema necessidade da Coroa portuguesa encontrar parceiros, tanto para a conquista e exploração do território, como para a sua evangelização.

O caso de Angola, no âmbito do estudo do clero nativo, é especialmente interessante no que toca às relações estreitas entre esta costa do Atlântico sul e o Brasil. A primeira iniciativa oficial de cooperação missionária data de 1604, quando a Província de Portugal pediu ao padre Fernão Cardim, então Provincial do Brasil, para que enviasse um Visitador a Angola. Para esta empresa foi nomeado o padre António Matos, que se fez acompanhar do padre Mateus Tavares. Regressados ao Brasil começaram a delinear uma estratégia de missionação dos escravos assente na requisição de estudantes do Colégio de Luanda. Em 1620, o Provincial do Brasil Simão Pinheiro fez o pedido formal, ao qual responderam dois nascidos em Luanda⁴¹. A estratégia de uso de missionários angolanos no Brasil fundamentava-se na capacidade linguística dos mesmos, ou seja, o saberem “a língua de Angola”, que muitos escravos falavam ou entendiam. Mais uma vez, o clero nativo foi tido como essencial pelas suas capacidades de intermediação cultural.

Mesmo quando se admitia a necessidade de incorporar “nascidos da terra” nas fileiras clericais, as dúvidas instalavam-se quanto à melhor forma de educar os futuros sacerdotes. Em 1605, Filipe II desejava criar um seminário para a formação de africanos. Quando a sua intenção foi posta à discussão, a maioria dos conselheiros manifestaram-se a favor da criação de um colégio em Lisboa, em detrimento de Cabo Verde, pois “é certo que serão aí doutrinados em melhores costumes e mais políticos que naquelas partes”⁴². Curiosamente, o projecto real contemplava os “filhos dos naturais, assim brancos como negros”⁴³. Esta expressão demonstra bem a

⁴¹ Cf. Leite, Serafim. 1949. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro, Vol. 7, 270. Sobre os Jesuítas nascidos em Angola missionários no Brasil, veja-se o artigo de Leite, Serafim. 1940. “Jesuítas do Brasil, naturais de Angola”. In *Brotéria*. Vol. 31, fac. IV, separata. Lisboa.

⁴² Carta régia ao bispo vice-rei (31/12/1606) publicada em Gonçalves, Nuno da Silva. 1996. *Os jesuítas e a Missão de Cabo Verde (1604-1642)*. Lisboa: Brotéria, 80.

⁴³ *Ibidem*, 80.

barreira ténue que existia entre as questões do clero nativo e do clero mestiço, sendo, por vezes, impossível determinar uma fronteira entre as duas.

A discussão em torno da localização dos seminários para a formação de sacerdotes oriundos dos territórios de além-mar será uma constante, perpassando os diversos espaços. Esta questão está intimamente relacionada com o tipo de entendimento sobre os processos de aculturação que deveriam ser utilizados. Os que elegiam a Europa como destino dos seminários, acreditavam que o inculcamento dos ensinamentos católicos seria mais eficaz se os indivíduos fossem retirados do seu meio natural, onde absorviam as inclinações negativas transmitidas pelo clima, pelo convívio com a família e com os “costumes gentílicos”. Por sua vez, os que apoiavam a criação de colégios nos territórios de origem temiam que os que estudassem em Portugal se recusassem a regressar às suas terras de origem⁴⁴.

Pode, assim, concluir-se que o clero nativo na costa ocidental africana beneficiou do desinteresse das Ordens Religiosas pela evangelização dessa região do globo que, pelas razões atrás enunciadas, se demonstrava pouco atractiva.

No Brasil, as primeiras tentativas para a criação de um clero nativo datam dos meados do século XVI, através das confrarias do Menino Jesus. Estas instituições eram uma espécie de seminários menores e, embora não se destinassem à ordenação sacerdotal, daí saíram muitos dos candidatos a este posto eclesiástico⁴⁵. As confrarias eram espaços privilegiados de intercâmbio cultural, onde se usavam várias práticas de inculcamento. Estas instituições recebiam meninos de várias proveniências, desde crianças

⁴⁴ “Há mais de vinte anos que até os pardos, filhos da terra, que se vêm ordenar a este Reino, de que alguns levam provimento de Conezias, nunca se atreveram a residência com justo medo da morte”. Carta do Deão de Angola ao Rei (29/7/1665), publicada em Brásio ed. 1952, vol. 12, 555.

⁴⁵ O fim para o qual as confrarias foram criadas ficou bem explícito na carta do padre Manuel da Nóbrega, de Agosto de 1552, onde se pode ler: “trabalhamos por dar princípio a casas que fiquem para enquanto o mundo durar [...], muitos colégios em que se criem soldados para Cristo”. Carta do padre Manuel da Nóbrega para o padre Simão Rodrigues, [fins de Agosto de 1552, Baía], publicada em Leite, Serafim, ed. 1956. *Monumenta Brasiliae (1538-1553)*. 5 vols. Vol. 1. Roma: Monumenta Historica Socieitatis Iesu, 214-215.

indígenas, a «mestiços da terra» ou a meninos órfãos mandados ir de Portugal. A influência dos meninos europeus era considerada benéfica para a conversão dos «gentios» e, por outro lado, o convívio desde tenra idade com a «língua dos indígenas» facilitava às crianças portuguesas a aprendizagem do idioma local⁴⁶.

Os métodos subjacentes às confrarias dos meninos também tinham efeitos na aculturação dos adultos, quer das famílias das crianças índias, quer dos padres jesuítas europeus que, através do contacto com os meninos (portugueses e índios), aprendiam a língua nativa. Apesar de se verificar neste modo de agir dos jesuítas uma preocupação com a cultura indígena, na verdade procurava-se aprender a sua língua e costumes para que outros, de raiz europeia, sumariados na palavra cristianismo, penetrassem nas práticas culturais e religiosas dos «gentios». Assim, não se descuidava o ensino dos meninos que recebiam estudos elementares, aprendiam a ler, a escrever, alguns a cantar ou a tocar flauta, “y otros mamalucos más diestros aprenden grammática”⁴⁷. A referência aos filhos de portugueses e índios como possíveis candidatos a estudos mais completos, demonstra como os mestiços, provavelmente porque não eram totalmente «gentios», se encontravam, pelo menos neste período, numa espécie de fronteira e constituíam matéria convertível em clero nativo. No entanto, esta ideia rapidamente será substituída por uma crítica à criação de um clero local de qualquer espécie. O primeiro a censurar os métodos utilizados nas confrarias do Menino Jesus foi o bispo D. Pedro Fernandes que decretou “que ningún hombre blanco uzase de las costrumbres gentílicas, porque, ultra

⁴⁶ “Destes ninyos embió el Rey anyo passado siete al Brasil para ensenyar a los hijos de aquellos gentiles. Tengo cartas dellos del grandíssimo fructo que allá hazen; de manera que, quando uno destes nuestros ninyos salle fuere, se ajuntan más de dozientos ninios de los gentiles, y lo abrançan y ríen com éll haziéndole mucha fiesta, y vienen allí a la casa de los ninyos a aprender la doctrina, y después van a sus casas a amostrar y ensenyar a sus padres y hermanos; [...] y como son mochachos, luego aprenden de manera que ya los nuestros niños entienden muchas cosas de su lengua”. Carta do padre Pero Dominich para o padre Inácio de Loyola, (17/2/1550, Almeirim), publicada em Leite 1949, vol. 1, 214-215.

⁴⁷ Carta do padre. Manuel da Nóbrega para o padre Luís Gonçalves da Câmara, (15/6/1553, S. Vicente), publicada em Leite 1949, vol. 1, 497.

que ellas son provocativas a mal, son tan disonantes de la razón”⁴⁸. Entre as várias acusações do bispo aos jesuítas, contava-se o uso de mestiços como intérpretes, nomeadamente, mulheres e crianças mamelucas⁴⁹.

O papel das confrarias, por volta dos anos 60 do século XVI, foi transferido para os colégios dos jesuítas. Antes, em 1552, o padre Manuel da Nóbrega iniciara a discussão sobre a melhor maneira de formar os sacerdotes nascidos na terra. Nessa data escrevia para Portugal anunciando que, no ano seguinte, enviaria “dois meninos da terra”, que já liam, escreviam e pregavam, “mandava-os pera aprenderem lá virtudes hum anno e algum pouco de latim, pera se ordenarem quando tiverem idade”⁵⁰. Embora os planos de Nóbrega, para estes dois meninos, não se tenham concretizado, continuou a defender que tanto mestiços como índios podiam fazer parte da Companhia. No entanto, era apologista que a sua formação deveria ser realizada fora do Brasil⁵¹.

Passado alguns anos, a política da Igreja em relação ao Brasil era ainda mais rígida. Desde 1579, as ordens religiosas proibiram o ingresso de nativos. Em 1586, o superior-geral dos jesuítas, Cláudio Aquaviva, bloqueava até a entrada aos portugueses nascidos no Brasil.⁵² No entanto, é necessário separar as directrizes emanadas da Europa e a prática. As excepções parecem ter tido um peso considerável, pois, logo em 1589, o próprio Aquaviva, após ter recebido pedidos de dispensa de alguns dos seus companheiros a trabalharem no terreno, admitiu o ingresso de filhos de pai e mãe portugueses no caso de estes demonstrarem “partes extraordinárias de virtudes e habilidade”⁵³.

⁴⁸ Carta de D. Pedro Fernandes para o padre Simão Rodrigues, [7/1552, Baía], publicada em Leite 1949, vol. 1, 358.

⁴⁹ Cf. Leite 1949, vol. 1, 361.

⁵⁰ Carta do padre Manuel da Nóbrega para o padre Simão Rodrigues, (6/1552, Baía), publicada em Leite 1949, vol. 1, 353.

⁵¹ Cf. Carta do padre Manuel da Nóbrega para o padre Diego Laynes, (30/7/1559, Baía), publicada em Leite 1949, vol. 3, 117.

⁵² Cf. Boschi 1998a, 442-443.

⁵³ Carta do Geral Cláudio Aquaviva para o provincial Pêro Rodrigues (22/8/1594), Archivum Romanum Societatis Iesu, Bras. 2, 090, fls. 154-155.

Na segunda metade do século XVII, o cenário começou a mudar. A polémica ocorrida na Baía entre os padres nativos e o padre estrangeiro Jacinto de Magistris, acusado pelos primeiros de não querer “fazer caso dos filhos deste Estado para as cadeiras nem prelazias”⁵⁴, demonstra quer a existência, quer a capacidade de pressão por parte dos inacianos «brasileiros». Numa carta, escrita em 1666, o padre João de Paiva desmontou os argumentos dos seus companheiros, dando vários exemplos, nomeadamente, o do “noviciado, que tendo doze sujeitos, *vix* se achará um que não seja deste Estado”⁵⁵. Relembrou o caso do padre Barnabé Soares, um dos protagonistas da queixa, escolhido para visitador, “tendo acima de si muitos religiosos, não de mais virtude e partes, mas nestas partes, iguais, e de muitos mais anos”⁵⁶. Os colégios eram, também, governados por filhos do Brasil⁵⁷, assim como, no caso da Baía, as suas principais cadeiras eram ministradas por baianos⁵⁸.

O mais curioso nesta cpointenda é a participação da Câmara da Baía, que tomou a iniciativa de escrever uma queixa ao Geral da Companhia de Jesus, denunciando o que considerava serem ataques aos direitos dos “nascidos na terra”. O padre Barnabé Soares escreveu ao Geral, a 24 de Junho de 1666, acusando alguns jesuítas europeus de quererem

reduzir a nada e dar como incapazes os nascidos no Brasil e que contra esta infâmia se queriam levantar os seus parentes e apanguados, e que já teriam rebentado tumultos populares se ele,

⁵⁴ Carta do Padre João da Paiva. (14 de Junho). Archivum Romanum Societatis Iesu, Bras.9, fls. 11-12 v, publicada em Leite 1949, vol. 7, 50.

⁵⁵ Leite 1949, vol. 7, 50.

⁵⁶ Leite 1949, vol. 7, 50.

⁵⁷ O padre João da Paiva refere os colégios de São Paulo, Espírito Santo, Rio de Janeiro, Pernambuco e Recife.

⁵⁸ Cf. Leite 1949, vol. 7, 51.

pelo amor que tem à Companhia, os não tivesse reprimido, e ainda, apesar de ausente⁵⁹, reprime⁶⁰.

Como demonstra o caso apresentado, as reivindicações do clero autóctone não podem ser dissociadas de um movimento mais vasto levado a cabo pelas «elites locais», que no Brasil, como noutros pontos do império português, reclamavam para si uma série de benesses, nomeadamente, a reserva dos cargos públicos. A vida eclesiástica não ficou ilesa a este movimento, com os seus membros nativos a tentarem seguir os passos dos seus conterrâneos na esfera civil e com a Câmara a tentar influenciar a política da própria Companhia de Jesus.

Não obstante o quadro traçado para os inacianos e apesar dos clérigos nativos serem vistos, no século XVIII, como elementos importantes para a evangelização e manutenção do catolicismo entre os índios, algumas ordens religiosas persistiram na não-aceitação de nativos entre as suas hostes. Os beneditinos aceitavam mulatos nas suas escolas, mas interditavam-lhes o acesso aos seus quadros. Os carmelitas e os capuchinhos, por sua vez, rejeitavam até candidatos brancos, nascidos no Brasil⁶¹.

No caso específico dos nativos mestiços, a Companhia de Jesus também tendeu a ser menos receptiva. A 6 de Abril de 1697, o Geral deu ordem para que fossem acolhidos “mamelucos e mestiços”, “fora do 4.º grau, se fossem de bons costumes e de “nobreza certa e antiga”; para os de baixa condição, de educação em geral deficiente, requeria-se licença sua particular”⁶². Porventura a medida foi tomada face às reclamações da coroa portuguesa que, em 1686, ordenou que as autoridades civis obrigassem os jesuítas a educarem mestiços, como sucedia nos colégios de Évora e

⁵⁹ A carta foi escrita a partir de Espírito Santo onde, à data, o padre Barnabé Soares se encontrava.

⁶⁰ Leite 1949, vol. 7, 53-54.

⁶¹ Cf. Boschi, Caio. 1998b. “Ordens Religiosas, Clero Secular e Missionaço no Brasil”. In História da Expansão Portuguesa, edited by Francisco Bethencourt and Kirti Chaudhuri, 316. Vol. 3. Lisboa: Círculo de Leitores.

⁶² Leite 1949, vol. 7, 239.

Coimbra, porque “as escolas de ciências devem ser comuns a todo o gênero de pessoas sem excepção alguma”⁶³.

No Estado português da Índia, a primeira tentativa de criação de um clero local foi levada a cabo nas Molucas, por iniciativa do capitão António Galvão, que governou a praça entre 1536 e 1539, e que aí mandou criar uma espécie de colégio ou seminário⁶⁴. Em 1541 surgem, em Cranganor e em Goa, institutos para a formação de clero destinado à comunidade sítio-malabar.

Em 1546, nas Constituições do Colégio de Santa Fé, em Goa, para que não houvesse dúvida que a instituição se destinava à formação de indianos, declarava-se que deveriam ser excluídos portugueses e mestiços. No entanto, esta regra cedo foi posta de lado. Em 1549, o Seminário passou para as mãos dos jesuítas. Em 1558, já sob a égide dos inacianos, foi ordenado o primeiro padre goês André Vaz⁶⁵. Assim, segundo Carlos Mercês de Melo, “o Colégio que começou em 1541 com 60 estudantes tornou-se o principal produtor de vocações que serviram para evangelizar diversas partes da Índia”⁶⁶.

Os nativos admitidos na vida eclesiástica eram ordenados padres seculares e desempenhavam funções de apoio ao clero regular europeu⁶⁷. Até à sua extinção no século XVIII, a Companhia de Jesus só admitiu um indiano entre as suas fileiras, o brâmane Pêro Luís, aceite em 1575⁶⁸. De facto, a discussão em torno do ingresso de autóctones nas ordens religiosas foi muito intensa e as opiniões não eram uniformes. Alexandre Valignano, acérrimo

⁶³ Farinha 1942, vol. 1, 479.

⁶⁴ Cf. Thomaz, Luís Filipe. 1994. *De Ceuta a Timor*. Lisboa: Difel, 254.

⁶⁵ Cf. Boschi 1998a, 439-440.

⁶⁶ Melo, Carlos Mercês de. 1955. *The Recruitment and Formation of the Native Clergy in India. (16th-19th Century): An Historical-Canonical Study*. Lisboa: Agência Geral do Ultramar, 85.

⁶⁷ Cf. Boxer 1978, 25.

⁶⁸ Sobre o padre Pêro Luís vejam-se as seguintes obras: Wicki, Joseph, S. J. 1950. “Pedro Luis, Brahmane und erster indischer Jesuit”. In *Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft*, no. 6, 115-126; Zupanov, Inês. 2005. *Missionary Tropics, Jesuit Frontier in India (16th-17th century)*. Ann Arbor: University of Michigan Press.

defensor do clero japonês, era contra a aceitação na Companhia de Jesus quer de portugueses nascidos na Índia, quer de mestiços⁶⁹.

Apesar do enfoque dado ao papel dos jesuítas na formação do clero local, as outras ordens religiosas também se dedicaram à formação de nativos, mas, à semelhança dos inacianos, consagravam preferencialmente padres seculares. Não obstante, em 1557 foram ordenados os primeiros dominicanos goeses, estudantes do Colégio São Tomás de Aquino⁷⁰. As ordens começaram por aceitar apenas brâmanes, uma vez que era esta a casta que cumpria funções sacerdotais. A selecção era justificada através do argumento que estes indivíduos seriam melhor aceites pelas populações a evangelizar. No entanto, esta limitação foi um dos principais motivos de crítica ao modo como o Padroado dirigiu a política de formação de um clero autóctone.

Em Goa, em meados do século XVII, o número de padres regulares europeus e de clero nativo era muito desequilibrado, contando-se 900 religiosos na primeira categoria, contra 180, na segunda. No entanto, apesar de todas as críticas contra a falta de ordenação e desrespeito pelo clero autóctone, o seu número não deixou de crescer exponencialmente. Segundo uma carta do vice-rei da Índia, escrita em 1705, existiam 2500 clérigos nativos. Um memorial, publicado em 1781, refere 3000 clérigos desta condição⁷¹.

De facto, a partir dos meados do século XVIII, as ordens religiosas passaram a aceitar melhor o clero formado localmente, o que se prendia com a própria reorganização territorial e administrativa. As «Novas Conquistas» exigiram um maior número de clero regular e secular autóctone. Por outro lado, Goa era responsável por regiões extra império, como Bombaim, Calecut e Ceilão.

⁶⁹ Valignano escreveu “não se há-de receber nenhuma pessoa natural da terra, exceptuando o Japão”. Cf. Sumarium Indicum pelo padre Alexandri Valignani, publicado em Wicki, Joseph, S. J., ed. 1948-1979. *Documenta Indica*. 18 vols. Vol. 13. Roma: Monumenta Historica Societatis Iesu, 90.

⁷⁰ Cf. Boschi 1998a, 440.

⁷¹ Cf. Boschi 1998b, 333.

O desenvolvimento do clero nativo em Goa tornar-se-á, no século XVIII, um factor de crescimento da evangelização do território e, nesse sentido, proporcionou um aumento do domínio imperial, através da expansão dos seus signos culturais e religiosos. No entanto, este grupo protagonizará também papéis de conflito com esse mesmo poder imperial, uma vez que reivindicará para si mais direitos, participando em disputas com o clero «reinol». O exemplo máximo deste clima litigioso foi a participação de membros do clero nativo na «conspiração do Pintos»⁷².

Até meados do século XVIII, os teatinos na Índia eram todos europeus. Em 1751, data da ordenação do primeiro nativo, passam a ser a primeira ordem regular a aceitar de modo sistemático indianos, embora só admitissem brâmanes. A mudança foi de tal modo radical que um metropolitano tinha que obter autorização régia, para ingressar na Ordem⁷³. Também as clarissas do Convento de Santa Mónica, no mesmo período, passaram a admitir mulheres nativas. Todavia, permaneceram os símbolos distintivos, por exemplo, as reclusas brancas usavam um véu de cor diferente das suas companheiras goesas⁷⁴. Em 1750 fundou-se a congregação dos carmelitas claustrais, composta exclusivamente por membros da casta chardó. Assim que a vida eclesiástica regular começou a possuir um rosto nativo, também as diferenças sociais e culturais impostas pelo sistema de castas invadiram os conventos.

Do ponto de vista jurídico, o fim das diferenças entre o clero nativo e o clero europeu ficou marcado pelo alvará pombalino de 2 de Abril de 1761, que declarava iguais os cristãos asiáticos e os «reinóis», pois “Sua Majestade não distingue os seus vassallos pela cor mas por seus méritos”⁷⁵. A esta

⁷² Cf. Lopes, Maria de Jesus dos Mártires. 1996. *Goa Setecentista: Tradição e Modernidade (1750-1800)*. Lisboa: Centro de Estudos de Povos e Culturas de Expressão Portuguesa – Universidade Católica Portuguesa, 294.

⁷³ Cf. Boschi 1998b, 332.

⁷⁴ Cf. Boschi 1998b, 332. “Em 1773 foi ordenada a eliminação deste critério selectivo, determinando-se que as religiosas de véu branco passassem a usá-lo de cor preta e que no ingresso de novas religiosas se cuidasse em evitar essa prática”. Lopes 1996, 150.

⁷⁵ Cf. Boschi 1998b, 333.

determinação seguiu-se a de dar preferência aos autóctones na condução das paróquias, assim como, com a expulsão da Companhia de Jesus, passar para a sua alçada espaços até então dominados pelos inacianos como, por exemplo, Salsete. Também em Bardez o clero nativo tornou-se mais influente que o clero regular europeu. Os franciscanos, que dominavam aquela região desde o século XVI, em 1766, por ordem régia, perderam 19 das 24 paróquias para o clero secular nativo. Nos fins do século XVIII, nenhuma igreja em Goa estava sob a alçada de regulares⁷⁶.

Neste período, a evangelização regressava à sua estratégia inicial, recorrendo ao clero nativo para assegurar o sucesso missionário, mas já não pelos mesmos motivos. Em 1779, a rainha D. Maria advertia o arcebispo de Goa que “se houver clérigos naturais competentes e virtuosos deve-se preferir estes ao reinícolas, porque não é justo que lhes seja negado o pão da sua terra em benefício dos outros”⁷⁷. A importância adquirida pelo clero autóctone na Goa setecentista deve ser incorporada num movimento mais vasto que pressupunha a integração das «elites nativas» no processo colonizador. Por outro lado, a necessidade de um clero conhecedor das línguas locais, dos seus hábitos e costumes, tornou-se maior quando, o Estado da Índia agregou as denominadas «Novas Conquistas».

O desenvolvimento do clero nativo em Goa foi marcado pelo aspecto social, específico da região. O sistema de castas criou uma «elite imperial», com características próprias, uma vez que tinham uma série de competências reconhecidas pela matriz cultural europeia, nomeadamente, eram aptas de um saber letrado. Os brâmanes e chardós possuíam qualificações que, não só tinham ressonância na organização social europeia, como eram essenciais para a manutenção do império português na Índia. A estas duas castas concorriam os papéis de “liderança social”, assumindo o comando político, religioso e bélico. Deste modo, após a conversão ao cristianismo, tornavam-se aliados naturais do poder imperial, uma vez que podiam preencher as falhas nos sistemas administrativo, judicial e militar

⁷⁶ Cf. Lopes 1996, 173.

⁷⁷ Carta de D. Maria I para o arcebispo de Goa, 5 de Março de 1779 por Lopes 1996, 42.

dos portugueses no «Estado da Índia». No entanto, ao tornarem-se aliados naturais, também se convertiam em potenciais concorrentes das «elites reinóis» ou de origem portuguesa. Neste quadro de rivalidade vão emergir as reivindicações do clero nativo goês para que lhe fosse dado acesso aos cargos mais elevados da hierarquia religiosa. No âmbito da luta por esse direito surgiram, nos séculos XVII e XVIII, textos escritos por brâmanes⁷⁸ e chardós⁷⁹, onde se procurou demonstrar aos olhos do poder imperial, que eram aptos para o exercício dos mais altos cargos administrativos e eclesiásticos. O argumento destes indivíduos construía-se através da demonstração da sua nobreza, limpeza de sangue, antiguidade da linhagem e lealdade à coroa portuguesa. A este discurso de grupo juntava-se o da filiação do oriente na história do cristianismo⁸⁰. Outro aspecto importante na argumentação prendia-se com a rivalidade entre as duas castas⁸¹, uma e outra procuravam que o poder imperial a favorecesse em detrimento da outra⁸².

O caso de Goa, no âmbito de estudo do clero nativo, é especialmente importante porque foi neste espaço que surgiu, em 1682, a primeira congregação religiosa composta exclusivamente por clérigos locais. Nesse

⁷⁸ Mateus de CASTRO, “Espelho de Brâmanes” in Sorge, Giuseppe. 1986. *Matteo de Castro (1584-1677) profilo di una figura emblematica del conflitto giurisdizionale tra Goa e Roma nel secolo 17*. Bologna, CLUEB, Lucas de Lima, (Biographia Goana); Frias, António João de. 1702. *Aureóla dos Índios & nobiliarchia bracman*. Lisboa: Off. De Miguel Deslandes.

⁷⁹ Paes, Leonardo. 1713. *Promptuário das diffinições Indicas deduzidas de vários chronistas da Índia, graves authores, e das histórias gentílicas*. Lisboa: Antonio Pedro Galran. Jacques, João da Cunha. s. d. *Espada de David contra Golias do Bramanismo*. BAL, cod. 49-II-9.

⁸⁰ Relembavam episódios bíblicos como, por exemplo, o reconhecimento primordial de Cristo pelos Reis Magos, oriundos do Oriente, facto que os convertia nos primeiros reis cristãos. Recordava-se a tradição da evangelização da Índia pelo apóstolo São Tomé. Alguns autores recuaram até ao Velho Testamento, representando a Índia como espaço do Paraíso terreal, como o antigo reino de Indo, filho de Gogo, neto de Sabá, terceiro neto de Noé e oitavo neto de Adão. Cf. Paes 1713, 16-17.

⁸¹ O exemplo mais evidente é a refutação por parte do chardó João da Cunha à obra do brâmane António João de Frias.

⁸² Sobre este tema veja-se o capítulo 7, intitulado “Apologias da «verdadeira nobreza». Conflitos de memória, identidade e poder”, no livro de Xavier, Ângela Barreto. 2008. *A Invenção de Goa. Poder Imperial e Conversões Culturais nos Séculos XVI e XVII*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 381-440.

ano, quatro padres seculares brâmanes fundaram a Congregação do Oratório da Santa Cruz dos Milagres de Goa. Só em 1703 a ordem foi aprovada por D. Pedro II e três anos mais tarde pelo Papa Clemente XI. Contudo, desde cedo esta congregação fez sentir a sua influência na educação e na missionação, destacando-se nos trabalhos apostólicos levados a cabo no Ceilão. A actividade missionária na ilha tornou-se particularmente difícil quando os portugueses foram expulsos pelos holandeses e com a proibição do catolicismo. A intervenção do clero goês nesta área passou a ser a chave para a continuação das actividades missionárias e para que os católicos permanecessem influentes na região. O tom de pele era um dos aspectos apontados na correspondência como um dos factores que favorecia o sucesso evangelizador dos oratorianos goeses. Em 1693, Dom Custódio de Pinho, bispo de Hierápolis, atestava que

operários naturais desta terra [Goa], os quais, pela semelhança do idioma, cores e trato, entrarão nelas [Ceilão] com mais facilidade do que os europeus, assistindo entre estes infieis com mais aceitação deles, com menos perigo de serem conhecidos e excluídos e com a notícia que tem de seus ritos gentílicos e bárbaras seitas lhes é mais fácil despersuadi-los deles e reduzi-los a nossa santa fé católica⁸³.

A partir de 1759, por ordem do governo pombalino, os oratorianos passaram a ter maior destaque na formação de clero autóctone, através da direcção dos Seminários de Rachol e Chorão, anteriormente nas mãos dos Jesuítas⁸⁴.

⁸³ Atestado de D. Custódio de Pinho, (10/11/1693, Naroa), publicado em Nunes, M. da Costa. 1966. *Documentação para a História da Congregação do Oratório de Santa Cruz dos Milagres do Clero Natural de Goa*. Lisboa: Centro de Estudo Históricos Ultramarinos, 51-52.

⁸⁴ Sobre os Oratorianos goeses veja-se o estudo introdutório de Maria de Jesus dos Mártires Lopes à obra do Rego, Padre Sebastião. 2009. *Cronologia da Congregação do Oratório de Goa*. Lisboa: Centro de História de Além-Mar, 2009, XIII-LI.

Na China, as dificuldades linguísticas dos padres europeus, assim como a necessidade de algum tempo para adaptação à cultura local por parte dos mesmos, fizeram com que o clero nativo se tornasse essencial no processo de missionação. Os jesuítas socorreram-se de irmãos coadjutores e de estudantes ou dógicos⁸⁵ asiáticos⁸⁶. No entanto, notou-se uma preferência pelos chineses nascidos e criados em Macau, em detrimento dos nascidos no interior do «Império do Meio», afastados do centro de influência da coroa portuguesa na região e, como tal, mais permeáveis às más influências das idolatrias. Ou seja, havia consciência que, no ambiente mais controlado de Macau, se produziam irmãos com maiores qualidades, com uma fé (e uma prática da mesma) mais segura.

Em 1617, o superior da missão sínica Niccolò Longobardo escreveu uma “Informação dos Irmãos Chineses naturais de Macau”, onde salientava a sua “constância na fé” e o “ódio entranhável” à idolatria. O padre não hesitou em valorizar as qualidades destes irmãos, mesmo face às dos jesuítas europeus. Em relação aos chineses do interior, Longobardo recomendava maior prudência na sua aceitação nas fileiras da Companhia. No entanto, a educação destes meninos não podia ser descurada, para tal deveriam ser recebidos nas residências⁸⁷.

Apesar dos discursos muito favoráveis, a verdade é que estes irmãos chineses de Macau foram sempre muito poucos e em número inferior aos dos padres, invariavelmente de origem europeia. “Nunca estiveram mais de oito [irmãos nativos] ao mesmo tempo na missão, quantitativo atingido entre 1608 e 1611, altura em que ali se encontravam 13 sacerdotes”.⁸⁸

⁸⁵ Este termo foi adoptado pelos Jesuítas no Japão para designarem os seus auxiliares e era oriundo da palavra *dōjuku* (convivente), aplicada aos jovens que nos templos budistas serviam os bonzos. Cf. Costa, João Paulo Oliveira e. 1998. *O Cristianismo no Japão e o episcopado de D. Luís Cerqueira*. PhD diss., Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa, 908. A expressão foi também utilizada pelos missionários na China.

⁸⁶ Cf. Pina, Isabel. 2008. *Os Jesuítas em Nanquim (1599-1633)*. Lisboa: Centro Científico e Cultural de Macau, I. P., 49.

⁸⁷ Cf. Pina 2008, 49.

⁸⁸ Pina 2008, 50.

Estes irmãos eram empregues em actividades de apoio à missionação, nomeadamente, serviam como intérpretes e ajudavam no ensino da língua, sendo que os mais bem preparados pregavam, confessavam, baptizavam e participavam nas discussões religiosas, tão frequentes entre os jesuítas e os bonzos. De certo modo, as competências que estes indivíduos possuíam – como o serem membros da comunidade local, conhecedores da língua, dos hábitos, dos costumes e da cultura – funcionavam como uma espécie de complemento aos padres europeus. Os irmãos nativos possuíam, ainda, a grande capacidade de não serem identificados como elementos alienígenas numa sociedade que não via com bons olhos os estrangeiros⁸⁹. Sublinhe-se, de igual forma, que os chineses de Macau ao serviço da Companhia eram, recorrentemente, utilizados como testas de ferro para os negócios da seda e do ouro, comprados no interior da China. Este disfarce funcionava em dois sentidos, por um lado facilitava as relações com o Celeste Império, por outro, minimizava as críticas, de alguns jesuítas e dos membros das ordens mendicantes, ao envolvimento da Companhia no comércio.

Apesar da forte influência dos jesuítas na missionação da China e, consequentemente, na formação de um clero local, o primeiro padre chinês, Lo Wen-tsao (Gregório Lopez) foi ordenado pelos gominicanos de Manila, em 1654. “O primeiro padre jesuíta chinês, nascido em Macau, Cheng Mano Wei-hsin (Manuel de Sequeira) só dez anos mais tarde foi ordenado em Coimbra”⁹⁰. De facto, Isabel Pina no seu trabalho sobre o clero chinês e mestiço, que tem por balizas cronológicas os anos 1589-1689, concluiu que, neste período, apenas 28 destes indivíduos ingressaram na Companhia.⁹¹ Segundo Boxer, na China do princípio do século XVIII, a cristandade rondaria as 200 mil almas, servidas por cerca de 100 padres de diversas ordens e instituições, sendo que, deste número, apenas quatro ou

⁸⁹ Esta capacidade de serem invisíveis foi, como se viu, uma das causas para o apoio e sucesso da missionação do Ceilão pelos Oratorianos goeses.

⁹⁰ Cf. Boxer 1978, 38.

⁹¹ Cf. Pina, Isabel Alexandra Murta. 2009. *Jesuítas Asiáticos e Mestiços na Missão/Vice-Província da China (1589-1689)*. PhD diss., Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa, 424.

cinco seriam chineses. Em 1739, os números equilibraram-se um pouco, embora os europeus (76 sacerdotes) mantivessem a superioridade em relação os seus companheiros chineses (18 sacerdotes). Só com o dealbar do século XIX a balança se inverteu a favor destes últimos.⁹²

A formação de um clero nativo no Japão foi favorecida pela boa imagem que os jesuítas tinham dos japoneses⁹³, pela falta de missionários e pela autonomia dos inacianos no terreno, causada pela distância com os centros decisórios. De facto, o padre Cosme de Torres, primeiro grande impulsionador da formação de irmãos japoneses⁹⁴, nunca teve de lidar com a autoridade, dúvidas e possível ortodoxia de um visitador ou de um provincial⁹⁵. Nas suas cartas para a Europa o padre chegou mesmo a omitir a existência de um irmão japonês, companheiro de Luís de Almeida⁹⁶, para que o seu projecto não fosse prejudicado pelas dúvidas dos decisores, incapazes, em certos aspectos, de tomarem uma decisão adaptada à realidade da missão nipónica. Este cenário levou Alexandre Valignano a classificar a missão no arquipélago nipónico como «diferentíssima»⁹⁷.

Em 1598, o bispo D. Luís Cerqueira, compreendendo as necessidades específicas da missão, procurou criar as condições para a formação de sacerdotes japoneses. Em Novembro de 1598, decidiu-se a criação de um seminário diocesano, instituído em 1601, que acolheu dois estudantes mestiços e seis japoneses⁹⁸.

⁹² Cf. Pina 2009, 40-41.

⁹³ Veja-se o estudo de Lacerda, Teresa. 2002-2003. “Images de l'autre: Japonais et Chinois vus par les jésuites”. In *Daruma – Revue d'études japonaises* 12/13 : 21-53. Toulouse : Éditions Philippe Picquier.

⁹⁴ Durante o período de governo da missão por Cosme de Torres foram admitidos cinco japoneses. Cf. Costa 1998, 140-141.

⁹⁵ Cf. Costa 1998, 141.

⁹⁶ Costa, João Paulo Oliveira. 1999. “Os Jesuítas no Japão (1549-1598): Uma análise estatística”. In *O Japão e o Cristianismo no século XVI: Ensaios de História Luso-Nipónica*, 41. Lisboa: Sociedade Histórica da Independência de Portugal.

⁹⁷ Cf. Costa 1999, 38.

⁹⁸ Cf. Costa 1999, 326-327.

Aquando da proibição do cristianismo no Japão e do início da perseguição levada a cabo por Tokugawa, a missão tinha apenas sete padres jesuítas japoneses⁹⁹. No entanto, os sacerdotes europeus eram auxiliados pelos nipônicos através das figuras dos cambos e dos dógicos. A sua participação foi de tal modo significativa que, no fim do século XVI, a missão nipônica contava com cerca de metade de religiosos locais¹⁰⁰. Esta formação não deixou de criar acesas polémicas entre os jesuítas da missão¹⁰¹, para já não falar dos superiores europeus, que pouco elucidados pela distância, dificilmente compreendiam a necessidade de criar um suporte nativo evangelizador.

Especial sublinhado dentro deste tema, merece o colégio de Macau, formado por Alessandro Valignano, em 1594. Os propósitos da sua criação vêm explícitos logo na sua primeira carta anual, escrita a 28 de Outubro de 1594. Nela explica-se

os fins pelo qual se fez este Colégio foi, o primeiro para que os irmãos japões saíssem, como Deus mandou a Abraão, por algum tempo de sua própria terra natural e da vista e conversação da sua gentilidade e dos outros costumes em conversações e modo

⁹⁹ Cf. Boxer 1978, 37-38.

¹⁰⁰ Cf. Costa 1998, 135, 575.

¹⁰¹ Por exemplo, o padre Francisco Cabral, superior da missão do Japão (1570-1581), olhava com alguma desconfiança a formação de um clero japonês, achava que esses irmãos deveriam ser mantidos em posições subalternas em relação aos seus companheiros europeus. Deve notar-se que, durante os dez anos que foi Superior, apenas cinco japoneses foram aceites como irmãos. Cf. Cooper, Michael, S. J. 1994. *Rodrigues, o Intérprete: Um jesuíta no Japão e na China*. Lisboa: Quetzal, 178; Correia, Pedro Lage Reis. 2007. “Francisco Cabral and Lourenço Mexia in Macao (1582-1584)”. In *Bulletin of Portuguese/Japanese Studies* 15, Dezembro 2007, 50-51. Lisboa: Centro de História de Além-Mar. Também o jesuíta João Rodrigues, *o Intérprete* via negativamente a formação de um clero japonês, mas muitos outros recomendavam prudência no recrutamento de nativos, como os padres Mateus de Couros, Diogo de Mesquita, os Jesuítas italianos Celso Confalonieri e Francesco Pasio, entre outros. Cf. Cooper 1994, 181-182.

de viver natural tão diferentes e contrários dos nossos costumes e modo de proceder em Europa¹⁰².

Valignano parecia, assim, compartilhar da opinião do padre Nóbrega e outros que achavam que, para a criação de um clero local de qualidade, era necessário que os indivíduos fossem retirados do seu meio natural e educados num local onde a cultura europeia se fizesse sentir de modo mais intenso.

É preciso notar que o Colégio de Macau não servia apenas para a formação do clero nativo. As suas funções de apoio às missões japonesa e chinesa estendiam-se à formação linguística dos jesuítas nos idiomas dos povos que pretendiam evangelizar. Como escreveu João Paulo Oliveira e Costa, «o Colégio de Macau, localizado num ponto de confluência de culturas, foi criado para ser um centro formador tradicional, mas foi simultaneamente concebido como uma instituição capaz de “orientalizar” os Ocidentais e de “ocidentalizar” os Orientais»¹⁰³.

Conclusão

Deve atender-se que, no século XVI, a criação de um corpo eclesiástico nativo foi prejudicada pelo medo de um novo cisma. O Concílio de Trento, face às críticas e rupturas da Reforma, procurou combater os excessos do clero. Os hábitos dos eclesiásticos passaram a estar sob um escrutínio mais apertado. Este grau de exigência veio, de certa maneira, dificultar a aceitação de sacerdotes nativos, pois criava um clima de suspeição, por vezes, prescrevendo-se requisitos subordinados aos padrões europeus, desajustados face às circunstâncias culturais dos espaços evangelizados. Ou seja, a

¹⁰² Costa, João Paulo Oliveira e, ed. 1999. “Apresentação”. In *Cartas Anuais de Macau (1594-1627)*. Macau: Comissão Territorial de Macau para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses – Fundação Macau, 59.

¹⁰³ Costa ed. 1999, 24.

admissão de neófitos na vida clerical, de indivíduos cujos pais tinham estado ou estavam submersos na «gentilidade», era, naturalmente, vista com desconfiança¹⁰⁴. Este sentimento contaminou até a percepção que a Igreja tinha das aspirações dos “nativos” filhos de pais portugueses, uma vez que estes eram criados num mundo por onde proliferavam as idolatrias e os desvios à vida cristã¹⁰⁵.

No entanto, fica claro, pelo que atrás foi escrito, que esta desconfiança, embora não tenha desaparecido, foi relegada para um segundo plano nas regiões onde o Padroado não tinha capacidade de resposta. O caso exemplar é o da costa ocidental africana, onde o corpo de sacerdotes negros e mestiços foi sempre muito forte, não obstante as críticas feitas à sua conduta e moral. Essas apreciações faziam-se valer do argumento sobre a má influência do «clima e dos astros» nos habitantes dessas paragens. Também no Japão os números do clero nativo atingiram valores inigualáveis. A florescência deste fenómeno explica-se, essencialmente, pelo carácter excepcional de como os nipónicos foram percebidos pela maior parte dos missionários europeus, assim como pela distância da missão em relação aos centros decisores. Outro aspecto determinante foi a dificuldade de escoamento de sacerdotes europeus para este espaço extremo oriental. Os padres destinados ao Japão eram, muitas vezes, forçados, pelas próprias

¹⁰⁴ No Concílio Provincial de Goa, realizado em 1585, expressava-se a preocupação com a admissão ao sacerdócio de neófitos. “Não se deve aceitar nas Ordens Religiosas aqueles que se baptizaram em adultos, a não ser quando perfizessem 15 anos sob a conversão; nem se deve entregar ao seu cuidado as almas, até que tivessem mais de 30 anos, idade certa para serem ordenados, seguindo assim os velhos cânones. Que os que são admitidos sejam de boas castas e famílias, uma vez que este é bem visto pelos outros cristãos; devem ser homens de boa vida e boa reputação, temperamento, castidade e honestidade; devem todos saber as línguas dos países onde são ordenados, assim como devem saber latim e Casos de Consciência, e devem ser experientes no ministério da conversão dos gentios e no cuidado aos recém-convertidos”. Citado por Mello 1955, 139.

¹⁰⁵ Vivia-se, contudo, uma época em que se acentuava uma visão eurocêntrica do mundo por parte da Igreja pós-tridentina; o trauma do cisma protestante levava a que as autoridades eclesiásticas receassem o surgimento de novos focos de dissidência.” Costa 1999, 23.

deficiências da missão na Índia, a permanecer em Goa. Alguns nunca chegaram a cumprir o objectivo inicial das suas deslocações ao Oriente.

Contudo, mesmo nas missões onde se verificou uma maior vivacidade do clero autóctone, estes indivíduos desempenharam quase sempre papéis secundários, apoiando os seus companheiros europeus. Por trás desta desigualdade escondeu-se uma outra rivalidade, que opôs o clero secular ao regular. De facto, a maior parte dos sacerdotes formados no espaço extra-europeu foram ordenados clérigos seculares. As ordens religiosas, como se viu, foram mais resistentes à aceitação destes elementos. Quando acediam ao seu ingresso, a maior parte destes indivíduos ficavam pela categoria de irmãos.

Outras tensões foram trazidas para o seio do clero nativo. Nomeadamente, em Goa, o conflito entre brâmanes e chardós, com uns e outros a formarem ou a tentarem dominar instituições para seu uso exclusivo. Por outro lado, as duas castas, servindo-se da voz dos seus elementos cléricais, procuraram demonstrar ao poder português que eram a «elite nativa» mais bem preparada para exercer os cargos imperiais, nomeadamente, os mais elevados postos eclesiásticos. De facto, a acção destes grupos sociais goeses integrava-se num movimento mais extenso, que ocorreu em todo o Império português, e que está relacionado com a disputa das «elites locais» com as «elites reinóis» pelo acesso, ou até mesmo reserva, dos ofícios públicos e eclesiásticos. A partir do século XVII, as reivindicações do clero nativo não podem ser dissuadidas deste quadro de contestação mais amplo.

No presente trabalho transparece uma outra realidade, nem sempre suficientemente sublinhada: verifica-se a existência de um certo grau de mobilidade por parte do clero nativo. Apesar de, inicialmente, este clero ter sido concebido para uma acção localizada, acabou por ser empregue em missões que, de algum modo, estavam relacionadas com o seu lugar de nascimento. O exemplo mais evidente é o da missão jesuítica no Japão, que floresceu de tal maneira, que foram enviados irmãos japoneses para a China, fazendo-se uso das afinidades entre a cultura japonesa e sínica. Outros exemplos saltam à vista, como o papel dos padres goeses na evangelização do Ceilão e nas missões da costa oriental africana e, mais tarde, já no

século XIX, em Angola e São Tomé¹⁰⁶; como a acção dos padres são-tomenses no forte de Ajudá¹⁰⁷; ou dos padres e irmãos nascidos em Angola que viajaram até ao Brasil, para desenvolverem trabalho evangelizador junto dos escravos. Em 1687, com a passagem de São João de Brito pela Baía, iniciou-se a transferência mais exótica. A partir dessa data, alguns jesuítas «brasileiros», movidos pelo desejo de seguirem o exemplo do missionário, fizeram pedidos (alguns atendidos, outros não) para irem desenvolver os seus esforços evangelizadores na Índia. No século XVIII registaram-se duas expedições, a primeira organizada por iniciativa de irmãos estudantes e a segunda por noviços¹⁰⁸.

Quando se elenca os argumentos favoráveis à formação de um corpo sacerdotal nativo percebe-se que os fundamentos tinham todos base nas capacidades «interculturais» deste grupo. As qualidades que lhes eram apontadas centravam-se no domínio da língua dos povos a evangelizar, na compreensão dos seus hábitos e costumes, ou seja, na capacidade de intermediação entre as culturas locais e a europeia. Nalguns espaços, a este núcleo central de competências juntava-se a resistência física e uma certa invisibilidade, preciosa em regiões e períodos de perseguição ao catolicismo. Relembrem-se os casos do Japão, China e Ceilão. A questão da aparência, ou seja, ter a mesma cor que os evangelizados, parece ter funcionado quer a favor, quer contra. Como se viu, no Ceilão a tez indiana dos oratorianos jogou em benefício destes missionários. No entanto, para a África oriental existem menções à preferência por sacerdotes brancos. A título de exemplo, relembre-se o caso de Dionísio Faria, padre negro de Luanda, enviado ao rei Gola Ginga que o desconsiderou por ser «negro como ele»¹⁰⁹.

Também os argumentos contra o clero nativo tinham por base a interculturalidade, uma vez que os críticos temiam a contaminação que os costumes e as suas concepções culturais e religiosas podiam trazer ao cris-

¹⁰⁶ Cf. Catão 1973.

¹⁰⁷ Cf. Farinha 1942, vol. 1, 148-149.

¹⁰⁸ Cf. Leite 1949, vol. 7, 279-280, 281.

¹⁰⁹ Cf. Farinha 1942, vol. 1, 233.

tianismo. A ideia da superioridade europeia é mais evidente nestes discursos, porém é aventureiro querer ver na aceitação de nativos nas fileiras clericais qualquer espécie de noção igualitária entre culturas.

Apesar das políticas interculturais do presente e as usadas pelos missionários nos séculos XV e XVI se construírem em sentidos opostos, não deixam de ter o mesmo fim. Nos dias de hoje, a estratégia do diálogo cultural é usada para integrar «culturas minoritárias» numa sociedade marcada por uma «cultura dominante». Na primeira fase da expansão portuguesa, o mesmo tipo de estratagema era utilizado, mas no sentido inverso. Ou seja, a interculturalidade, nomeadamente o uso de intermediários clericais nativos, praticava-se com o propósito de uma cultura minoritária penetrar no seio de hábitos, cosmogonias, práticas e concepções religiosas ancestrais e dominantes. No entanto, o propósito dos missionários europeus, apesar de se encontrarem (nos contextos locais) em desvantagem, era o de espalhar uma cultura e uma religião que entendiam universal. Não se pode compreender este tipo de processo como exclusivo do cristianismo, pelo contrário, é verificável em todas as religiões e culturas universalistas.

Não obstante, deve reflectir-se na seguinte pergunta: se a Igreja católica tivesse desde sempre e de modo permanente adoptado uma política de criação de clero nativo, teríamos tido um grupo de religiosos mais intercultural? Ou seja, seria possível na época, em termos formais, ter um corpo de religiosos capaz de exprimir a vivência de culturas distintas, a «nativa» e a europeia? Por outro lado, também se pode inquirir: o cristianismo deixou de ser mestiço pelas dificuldades criadas à inserção dos povos locais nos ofícios da Igreja?

A resposta a estas perguntas exige a separação entre o que é a interculturalidade e o que são as políticas ou estratégias interculturais. Entre os séculos XV a XVIII, a experiência missionária revela que a interculturalidade faz parte da natureza das culturas, no entanto, as estratégias interculturais foram pensadas para criar a homogeneização das mesmas. Será assim nos nossos dias?